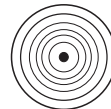


בלבניפדיה מחשבה	בלבניפדיה עבודת ה'
יתקיים אי"ה כל יום ד'	יתקיים אי"ה כל יום ה'
רח"י קדמון 4 חולון	רח"י הרב בלוי 33 ים-20:30
20:30	

צורת אדם
שיעור הבא
י"ס"ן
נושא: אזין - תנן



תוכן הגיליון

- נקודה מתוך הפרשה עמוד א'
- לחיות את הפרשה עמוד א-ב'
- שיעור בפרשה עמוד ב-ה'
- סוגיות במחשבה עמוד ו-ז'
- שולחן ערוך עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד ח'
- חדש - הלכות תפילין
- עץ חיים עם ביאור בלבני משכן אבנה עמוד ט'-יא'
- עץ חיים עם פירושים על התורה - ועל העבודה עמוד יב'

בלבני משכן אבנה

בהר - בחוקותי ♦ תשפ"ו #448

רכישת ספרי הרב: 03.578.2270
ספרי אברמוביץ משלוח לרחבי העולם

נקודה מתוך הפרשה

בהר

שלא יעשה דוגמת מקדש, כמו שנאסר לעשות תבנית היכל. ואולם ולרמב"ם משום חק עובדי ככבים, עכ"ל.

וטעם ההיתר לשיטת הרמב"ם בבית המקדש, כתב בחת"ס (ויקרא כו, א), וז"ל, וְאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עֲלֶיהָ וְגו', אֶת שִׁבְתֵּי תִשְׁמְרוּ וּמִקִּדְשֵׁי תִיָּרֹאוּ. יש לדקדק, כיוון שהקב"ה שונא השתחויה, כיוון שהיה חוק לאמוריים, אז גם במקדש היה לו לאסור כמו שאסר המצבה. כדפרש"י ר"פ שופטים. וי"ל משום שא"א למקדש בלי רצפת אבנים, שהעזרה הייתה מלוכלכת בדמים, והיו מדיחין, ואם לא ידחו יהיה בזיון למקדש, ואם ידחו בשבת, בלי רצפת אבנים, יהיה מלאכה דאורייתא וחילול שבת, ע"כ א"א מבלי רצפת אבן משכית. עיין תוס' (שבת צה ע"א). וְאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם, הא במקדש תתנו, כפרש"י. ומפרש הטעם אֶת שִׁבְתֵּי תִשְׁמְרוּ, שלא יתחלל אם ידחו בלי רצפה, ואם לא ידחו כלל, וּמִקִּדְשֵׁי תִיָּרֹאוּ, ואיה מוראו. על כן, הותר במקדש, עכ"ל.

ואולם לרש"י דווקא נותן במקדש אָבֵן מִשְׁפַּת, ונקרא מִשְׁפַּת לשון ציור, כמ"ש בספר השורשים לרד"ק (ענר שכה), וז"ל, עניין ציור, מלשון, הבטה, כי הדבר המצוייר יביט בו האדם וכו'. מִשְׁפַּת לְבָב (תהילים עג, ז), והם המחשבות, מה שהלב צופה ומביט, וכו', ולפיכך נקרא הלב "שכוי", או מִי נִתְּן לְשִׁכְוֵי בִינָה (איוב לח, לה), עכ"ל. ולכן דווקא במקדש יש משכית, כי שם זה עבודה שבלב, בחינת, 'כיוון לבו למקום', והבן.

בחוקותי

אולם כתב בפענח רזא (פסוק לא), וז"ל, וְהִשְׁמוּתֵי אֶת מִקִּדְשֵׁיכֶם (ויקרא כו, לא) - כאן לא אמר 'אָנִי' כדרשינן (ויקרא כו, לב) וְהִשְׁמוּתֵי אֶת הָאָרֶץ. מפני שהמקדש ליתרון קדושתו הקב"ה לא יסייע לשוממו, רק שמישיב אחר מינינו. וכן (שיר השירים ב, ט) הִנֵּה זֶה עוֹמֵד אַחַר כְּתָלָנוּ (ואינו שיממון גמור), בשב ואל תעשה, ולמזיקין נותן רשות, עכ"ל. ולדבריו 'אָנִי' הנאמר כאן, הוא דייקא קלוקל יתר. ועיין ראש דוד (ואתחנן, ד"ה ובאופן אחר כמ"ש בגיטין), וחומת אנך (על אתר).

אולם לדברי רש"י ביאר המהר"ל (גור אריה ויקרא, כו לב), וז"ל, דייקא אָנִי - בעצמי, שהוא רב חסד (שמות לד, ו) דהוי למכתב 'השימותי את הארץ'. וכן לקמן (פסוק מא) "והבאתי אותם", 'אני בעצמי זו מדה טובה וכו' (רש"י שם), משמע כאשר הקדוש ברוך הוא עושה דבר בעצמו הוא מדה טובה. וכאן כתיב וְהִשְׁמוּתֵי אֶנִי, משמע אני בעצמי ולא אחר, לכך צריך לפרש 'זו מדה טובה', עכ"ל.

ושורשו מדת רב חסד (בפרצוף אריך), עיין מגלה עמוקות (ואתחנן אופן צח), לגבי ראיית משה את ארץ ישראל, וז"ל, כשראה אני (משה) את הארץ, אז אפנה לאותיות נ"א (ואני נא - ו) נוטריקון נתיב אריך, ודו"ק). ועיין אור החמה (על אתר).

ובעומק, וְהִשְׁמוּתֵי אֶנִי, שורש השממה הראשונה, תהו (בראשית א, ב), 'תוהו על שיממון שבה'. וזה נעשה ע"י הבורא ית"ש שטרם היו נבראים, ושם היה רק הוי"ה לבדו, וזהו שורש מדה טובה גילוי הוי"ה לבדו.

בפרשתו כתיב (ויקרא כו, א) לא תעשו לכם אֵלִילִם וְפִסְלִים וּמִצְבֵּה לֹא תִקְמוּ לָכֶם וְאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עֲלֶיהָ כִּי אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם. לכאורה מצווה התורה לא לעשות את סוגי הע"ז הנזכרים אך ורק בְּאַרְצְכֶם, כשברור שאיסור ע"ז הוא כולל ותמידי. מהו פשר ההדגשה בְּאַרְצְכֶם?

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתב בתרגום יונתן (על אתר), וז"ל, לֹא תַעֲבֹדוּן לְכוֹן טַעֲנוֹן וְצִילְמִין וְקִמְתִין מִטוֹל סְגוּדָא (פירוש יונתן: בשביל להשתחוות) לֹא תִקְוִמוֹן לְכוֹן וְגו', בְּרִם סְטִיּוֹ חִקִּי בְּצִיּוּרֵי וְדִיּוֹקְנֵי תְשׁוּן בְּאַרְעִית מִקִּדְשֵׁיכוֹן וְלֹא לְמִסְגוּד לָהּ. ופירש בפירוש יונתן, וז"ל, פירוש, רק רצפת המקדש, תעשו בה ציורין ודמותים, אע"פ שהשתחווה במקדש בפשוט ידיים ורגלים היה, אפילו הכי מותר. כדאיתא במגילה (כב ע"ב), עיי"ש. יליף מוֹאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם, עכ"ל. ולפי זה, בא לומר שיש חלק שמוותר אפילו בארצכם, והבן. עיין רש"י (על אתר), וכלשון, הגמ' (מגילה כב ע"ב) וְאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם לְהִשְׁתַּחֲוֹת עֲלֶיהָ, עֲלֶיהָ אֵי אֵתָה מִשְׁתַּחֲוִיָּה בְּאַרְצְכֶם, אבל אתה משתחוה (בְּאַרְצְכֶם) על אבנים של בית המקדש.

וכתב במושב זקנים (ויקרא כו, כד), וז"ל, אם הוה כתיב ובארצכם לא תתנו אבן משכית היינו דורשין כל שבארצכם לא תתנו וליתסר בכל מקום, עכ"ל.

וטעם האיסור כתב המלבי"ם (ויקרא פרשת בהר אות קה), וז"ל, מ"ש וְאָבֵן מִשְׁפַּת לֹא תִתְּנוּ בְּאַרְצְכֶם, מבואר דבבהמ"ק שרי ולרש"י הטעם כדי

בפרשתו כתיב (ויקרא כו, לב) וְהִשְׁמוּתֵי אֶנִי אֶת הָאָרֶץ וְשִׁמְמוּ עֲלֶיהָ אִבְיָכֶם הַיִּשְׁבִּים בָּהּ. לכאורה מיותרת בפסוק המילה אֶנִי, שבפשט הדברים איננה מוסיפה להבנתו

ביאור מורינו הרב שליט"א

כתב רש"י (על אתר) וז"ל, וְהִשְׁמוּתֵי אֶנִי אֶת הָאָרֶץ. זו מדה טובה לישראל שלא ימצאו האויבים נחת רוח בארצם, שתהא שוממה מיושביה, עכ"ל. ולא יתקיים בהם חן המקום על יושביו.

וביאר רבנו בחיי (ויקרא כו, טז), וז"ל, מלת אָנִי רמז אל מדת הדין, וכן בכל שאר אָנִי, ומזה אמר הרמב"ן (שם) וז"ל, כי הוא כאלו הוא הפוך אף אני, זאת אעשה לכם, לבאר כי מלת אָנִי היא המדה הנקראת 'זאת', וזאת ה"א אחרונה (משם הוי"ה) מיסרת את האדם בשעת הכעס, עכ"ל.

וישנם בפסוקים אלה שבע מכות, ומכה זו מכה שביעית, כנגד מידת 'זאת' (מלכות, כנודע). עיין חזקוני (על אתר), ומזרחי (פסוק לב).

וביאר הדבר שזו מדה טובה (ספרא פרשה זו פרק ו'), ביאר בשפתי כהן (פסוק לב), וז"ל, וכדי להודיע שלא נתחללה לגמרי (וזו מידה טובה), שעדיין יש בה צד קדושה כדי להניח מקום לחזרתה ולבנינה במהרה בימינו (שורש ה"א בתראה, חורבן ובניין כנודע), ולזה אמר והשימותי את מקדשיכם, ולזה אמר (ויקרא כו, לא) וְהִשְׁמוּתֵי אֶת מִקִּדְשֵׁיכֶם, אמרו חז"ל (מגילה כח ע"א) אף על פי שהוא שם בקדושתו הוא עומד. שלא אמר את מקדשיכם אשימם, עכ"ל. ועיין ברכי יוסף (על אתר), ובית הלוי (ח"ג, דרשות דרוש ח').

נהר

וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שְׁבַת שְׁבֻתוֹן יְהִי לְאָרְצוֹ שְׁבַת לַה' שְׁדָךְ לֹא תִזְרַע וּכְרָמְךָ לֹא תִזְמַר (ויקרא כה, ד)

שנת השמיטה בנפש האדם

יש באדם שבע כוחות הבניין, הנקראות:

אהבה, יראה, התפארות, ניצחון, הודיה, התקשרות ושפלות. **ובכל** שני חיי האדם, על האדם לעמוד לתקנם. ולבנות מהם בניין בבחינת 'חֲכָמוֹת פְּנֵתָה בִּיתָה חֲצֵבָה עִמּוּדֶיהָ שְׁבָעָה' (משלי ט, א). **וכאשר** מגיע שמיטה, אם עמול כל שאר השנים כראוי, לבנות את ז' מדות הללו, אזי כאשר מגיע שמיטה, מתקיים בו מה שנאמר בשבת המקבילה לשמיטה; "כאלו כל מלאכתך עשויה" (מכילתא יתרו, פרשה ז), והקב"ה משלים עבורו כל מה שלא היה בכוחו להשלים.

למעשה

כנגד שמיטה (שנת ה') זהו מדרגת השפלות. וקונה שפלות דקדושה, שהוא מודע שאין בכוחו להגיע לשלמות בכוחות עצמו, אלא רק בכוחו יתברך להשלים בעדו.

בחוקותי

וְאִם עַד אֵלֶּה לֹא תִשְׁמָעוּן לִי וְיִסַּפְתִּי לְיִסְרָה אֶתְכֶם שְׁבַע עַל חַטָּאתֵיכֶם (ויקרא כו, יח)

ייסורים מאב

קליפה קודמת לפרי!

ועל מנת לקלוף את הקליפות שעל נפשו, מחטא אדה"ר, וכן מכל חטאיו מכל הגלגולים כולם שעבר. נצרך אף ייסורים רח"ל. **שע"י** הייסורים תוקף חיבור הקליפות לנפשו נחלש, ולבסוף נפרד. ואזי נפשו נשארת טהורה ללא 'לבושים צואים'.

למעשה

כתיב (דברים ה. ה) כִּי כְּאֲשֶׁר יִיָּסֵר אִישׁ אֶת בְּנוֹ ה' אֱלֹהֶיךָ מִיִּסְרֶךָ. **כאשר** יש לאדם ייסורים ישנו **כאב**. כאב ענינו; **כ - אב**.

על האדם לחוש שייסורים הללו באים מתוך אהבת אב לבנו, לנקותו ולזככו כראוי.

וככל שחש כך יותר ויותר, כך ערך הניקיון הזכות, שזוכה ע"י הייסורים.

שיעור בפרשה

גדר ומהות חיבור האדם לחומר

(פסחים סח ע"ב), שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע במועדים האם בעינן כולו לה' או כולו לכם, ואומרת הגמרא: "אמר רבי אלעזר: הכל מודים בעצרת דבעינן נמי לכם, מאי טעמא - יום שניתנה בו תורה הוא". אם כן מתבאר, שכאשר ישנו גילוי של תורה, בעצרת, יום שניתנה בו תורה - כולי עלמא מודו דבעינן לכם, וזו ממש הפרשה דידן: "אם בחוקתי תלכו - שתהיו עמלים בתורה", אז "ונתתי גשמיכם בעתם".

והדברים צריכים תלמוד, מהו השיעור הנכון ומהו האופן הנכון של השימוש בעולם החומר, בעולם הגשמי.

השימוש בעולם החומר

שורש הדברים -

האדם בנוי מגוף ומנשמה - "וייצר ה' אלקים את האדם עפר מן האדמה ויפח באפיו נשמת חיים" (בראשית ב, ז). כאשר האדם עוסק ברוחניות בצורה פנימית - הוא מעורר את אור נשמתו, מוציאה מהכח אל הפועל, מהעלם לגילוי. לעומת זאת, כאשר האדם עוסק בענייני הגשמיות, הרי ש"מצא מין את מינו וניעור". הגוף, שהוא חומר, עפר מן האדמה - נפגש עם חומר שהוא חוצה לו, ומתעורר.

כאשר האדם מתחבר לגשמיות, יש בזה כמה חלקים: יש את החלק הפשוט יותר, שבשעה שהוא דבק בגשמיות זה מוריד ומשפיל אותו לעולם החומר. יש את החלק שבשעה שהוא עוסק בגשמיות זה גורם יותר לנשמה שתהיה גנוזה, נעלמת, מכוסה. אבל יתר על כן מה שהוזכר כעת, בשעה שהאדם עוסק בגשמיות, מצא

"אם בחוקתי תלכו [שתהיו עמלים בתורה - רש"י] ואת מצוותי תשמרו ועשיתם אותם. ונתתי גשמיכם בעתם" (כו, ג-ד).

כאשר ישנה צורת חיים שלמה ואמיתית של עמל התורה וקיום רצונו יתברך שמו, אזי מובטח ממנו יתברך שמו: "ונתתי גשמיכם בעתם", וכסדר מה שנאמר בהמשך הפרשה, כל גדרי ההשפעה היורדים לעולם משורש העולם העליון, התורה הקדושה, עד עולם החומר, העולם הגשמי בפועל ממש - "גשמיכם בעתם", גשמים בפרט וגשמיות בכלל.

ועלינו להתבונן יותר, להבין את אותו שפע גדול האמור בפרשה דידן. שכן, אם מדובר היה רק על השפע הרוחני שזוכים לו - היינו מבינים זאת היטב, אך הרי גדר הברכה האמור בתורה הוא השפע הגשמי, והדבר טעון ביאור, האם השפע הגשמי נצרך לאדם? איזו ברכה יש בו?

יתרה מזו, ידועים הרי עד מאוד דברי התנא באבות (ו, ד): "כך היא דרכה של תורה, פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיייה ובתורה אתה עמל, ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך, אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא". והרי שצורת החיים שמצייר לנו התנא היא "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן", ואם כן לשם מה נצרכות כל אלו הברכות שנאמרו בתורה, ריבוי של שפע שנאמר בפרשה דידן?

בהתבוננות רחבה יותר, ידועים דברי הגמרא

אבל האמת היא הרבה יותר דקה. האדם הרי מורכב מגוף ומנפש בהמית, והוא מורכב מנפש אלוקית - כל חלקי הנפש שמנו חז"ל (דברים רבה ב, לז): "חמשה שמות נקראו לנפש ואלו הן: רוח, נפש, נשמה, חיה, יחידה".

יש צורך שהוא צורך קיום גופו של האדם. הגוף נצרך לכמות מסוימת של שיעור מאכל, הוא נצרך לכמות מסוימת של שיעור שתיה, וגם השיעור הזה קשה לעמוד עליו, כמה ראוי לאדם באמת לאכול ולשתות. אפילו אם נשאל את חכמי הטבע על כך, התשובה תהיה קשה. ובכל אופן, על האדם לשער לעצמו כמה השיעור שעליו לאכול לצורך קיום גופו. קשה לעמוד על השיעור המדויק, יש איזשהו שיעור, והוא נתון לשיקול הדעת. ובפשטות על שיעור זה נאמר: "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה" וכו'.

אמנם, אפילו אם בקיום הגוף אפשר לו לאדם לעמוד בצורת חיים כזו, שהוא מקיים את גופו בצמצום האפשרי ביותר שישנו - זה היה נכון אילו כל קיום האדם היה בנוי באופן של בהמה, או באופן של צומח, כדוגמת שיעור המים שנצרך לצומח ע"מ להתקיים, ממילא הגוף היה יכול להתקיים בשיעור מצומצם, זה מה שהוא צריך ותו לא. אבל האדם, כמו שהוזכר, מלבד היותו מורכב מגוף כפשוטו, הוא מורכב גם מנפש בהמית שבתוכו, ושיעור הצורך של הנפש אינו כשיעור קיום הגוף בלבד. והנה במבט הפשוט נראה לאדם, שהשיעור שהנפש הבהמית דורשת מהאדם יותר ממה שגופו דורש - זה כולו רע, כולו קלקול, וכנגד זה דייקא נאמר: "פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה".

אבל במבט היותר דק, היותר פנימי - יש שיעור אחד של צורך הגוף, וגם עליו קשה לעמוד בדקדוק. אך הנפש הבהמית שנמצאת בתוך האדם, לה יש שיעור רחב יותר הנצרך לה לעצם קיומה, והשיעור הזה אינו שיעור של קלקול, כמדת תלמידיו של בלעם הרשע, נפש רחבה, אלא הוא עצם הקיום שלה!

לכן, הרמח"ל לאחר דבריו שהוזכרו לעיל - שדבר המביא לקרבתו יתברך שמו "ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו", ודבר המרחיקו "יברח ממנו כברוח מן האש" - ממשין ואומר שם, שהשיעור שהאדם צריך להשתמש עם עולם החומר הוא "לשיהיה לו נחת רוח וישוב דעת למען יוכל לפנות לבו אל העבודה הזאת המוטלת עליו".

יש לנו, אם כן, שני שיעורים לחיבור האדם לעולם החומר: שיעור אחד הוא הגשמיות הנצרכת לאדם לקיום גופו. ומלבד כך יש עוד שיעור דק, פנימי יותר, של הנפש הבהמית. שם האדם משתמש בעולם החומר כפי השיעור שנתן לו ישוב הדעת לעבודת בוראו, אבל השיעור הזה הוא דק עד אין נבדק.

מין את מינו וניעור, ועל ידי כן כוחות הגוף הרדומים, הישנים - מתעוררים ויוצאים מהכח אל הפועל, וגופו של האדם מקבל שליטה רחבה יותר.

לכן, ההתעסקות עם הגשמיות מצד אחד היא הכרח, זוהי חכמתו ורצונו יתברך שמו שברא את האדם "עפר מן האדמה", ולצורך קיום מציאות גופו של האדם בהכרח הוא נצרך לחיבור מסוים בשיעור מסוים לעולם החומר. אבל כאשר האדם משתמש בעולם החומר מעבר לשיעור הראוי, או באופן שהכוונה איננה ראויה - השימוש בעולם החומר מגדיל את החומר, בנוסף הוא מכסה את הנשמה, ויתר על כן, מצא מין את מינו וניעור, וגם כוחות הגוף שכבר קיימים, יוצאים לפועל בתוקף יותר.

אבל כיון שאי אפשר לו לאדם שלא יתעסק בגשמיות, כי הרי כך חקקה חכמתו יתברך, כאן עומדת השאלה העמוקה, והיא דקה עד למאוד בחיי האדם: כמה הוא השיעור הראוי לו לאדם שיתחבר לעולם החומר. בלעדיו אי אפשר, שימוש בו יתר על המדה מקלקל, והעבודה, אם כן, היא עבודה דקה, מהעבודות הקשות שבמקדש, לידע מהו השיעור הנכון והראוי לאדם שיהיה מצורף לעולם החומר.

שיעור החיבור לעולם החומר

כמובן, הכמות הראויה לכל אדם איננה כמות שווה. לדוגמא בעלמא: באכילת המן במדבר מצינו שהיה שיעור אחד לכל אדם מישראל - עומר לגולגולת, ושיעור זה היה בין לקטן בין לגדול, בין לבעל בשר בין לדק בשר. דבר זה התאפשר מחמת שהיה זה שפע רוחני, מן מן השמים, לכן היה שייך שהמזון יהיה שווה ושקול לכל אדם, אך בעולמנו הגשמי, עולם החומר, לא יתכן שמאכל כל בני האדם יהיה בכמות שווה. באופן טבעי, כל אחד שונה מרעהו בכמות מאכלו.

יתר על כן, לא רק סוגיית המאכל, אלא חיי החומר בכלל - בגדים, בית ושאר צרכים שיש לאדם בחיבור לעולם החומר - כל אלו אינם שווים לכל נפש ונפש.

וידועים דברי ה'מסילת ישרים' בתחילתו (פרק א), כשהוא מעמיד את צורת החיים האמיתית, הפנימית, שם הוא אומר, שכל דבר שמביא את האדם לידי קרבתו יתברך שמו ודבקות בו, "ירדוף אחריו ויאחז בו ולא ירפהו". ומאידך, כל דבר שמרחיקו מהבורא ית"ש, בוודאי אם הוא אסור, אבל אפילו אם הוא דבר מותר אך הוא איננו מקרבו לבורא אלא מרחיקו ממנו, לשונו שם: "יברח ממנו כברוח מן האש", ומצד כך לכאורה, הסברא הפשוטה היתה נותנת ששיעור צירוף האדם לעולם החומר צריך להיות הפחות שבפחותים. רק מה שנצרך לעצם קיום הגוף, אשר בלתו אין אפשרות קיום לאדם ויבוא לידי חולשה - זה השיעור שראוי לו לאדם להשתמש בעולם החומר.

האוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה" (נדה ל ע"ב), כל חיותו אינה אלא מאמו, חיבור עצום!

לכן פעמים רבות נראה לאדם על דברים מסוימים שהם הכרחיים לנפשו הבהמית, ואליבא דאמת הם אינם שייכים כלל למדרגה שבה הוא נמצא, זה שייך לצורת הדור, לחברה שבה הוא נמצא. נראה לו שהלבושים הללו, הקנינים הללו, המושגים שקיימים בחברה שסביבו, הם בגדר הכרח גמור, עד כדי כך שאפשר לבקש לקבל על זה מכספי צדקה, כי זה בבחינת "עבד לרוץ לפניו", ממש צורך נפשו... אך באמת זהו הרגל חיצוני שאינו שייך כלל למדרגתו האמיתית של האדם, רק לאחר שזה ההרגל - זה הפך להיות המדרגה, כי ההרגל הוא עוד סוג של מדרגה.

חיבור לחומר שהוא פרי התאוה

יתר על כן, בדקות יותר פנימית, פעמים שאין ברצונו של האדם לעבוד על תאוה וכדומה, ולכן נראה לו על הרבה דברים שקיימים כאן בעולם שהם חלק מצרכי נפשו כפשוטו, ולא היא בהכרח. כאשר האדם חפץ בחיים האמיתיים, הוא לאט לאט מכיר יותר את טבע נפשו, ומבין שדברים שהיו נראים לו כהכרח וכחלק ממצאות החיים, אינם אלא פרי תאוותו שקשה לו להתנתק ממנה.

אדם שאינו מתבונן בדברים באמתותם הפנימית, נראה לו שחיבורו לעולם החומר הוא מפני שזה צרכו, אבל בעצם אינו אלא תאוותו.

החיבור לחומר - כפי שיעור צורך הנפש

מעבר לכך, יש את שיעור החיבור שהוזכר, שהוא כפי הצורך של הנפש הבהמית שבאדם.

על החלק הזה אומר הרמח"ל שהאדם צריך להשתמש בעולם הזה על מנת להגיע לישוב הדעת.

אליבא דאמת, גם ההרגלים שהאדם התרגל אליהם, קודם שהוא עמל לסלקם, וגם התאוה, קודם שהוא עמל לזככה - אמנם כעת זו מדרגתו, אולם עליו להבחין בסכינא חריפא, האם זהו הרגל שנצרכת בו עקירה, האם זו תאוה שנצרכת בה עמל ויגיעה של זיכוך, או האם זה טבע של נפשו הבהמית, שגם זה לפעמים יכול להזדכך כאשר הוא עולה מעלה ונעשה רוחני יותר.

אין נפשות בני האדם שווים. פרצופיהן שונים, דעותיהם שונים, ולפי זה גם נפשותיהם שונות. לכן, שיעור החיבור לעולם החומר הוא דבר שרק האדם, הוא ובוראו, יודעים לפי מדרגתו של האדם. הקב"ה בוחן כליות ולב, כמה צריך להיות חיבורו של האדם לעולם החומר.

דוגמא לדבר הם דברי חז"ל (ברכות נו ע"ב): "שלשה מרחיבין דעתו של אדם, אלו הן: דירה נאה, ואשה נאה, וכלים נאים". השיעור כמה להשתמש עם דירה נאה ועם כלים נאים, הוא דבר דק עד למאוד בנפש האדם.

הצורך להתיישב עם מציאות החומר

מחד, עבודת האדם היא להיות כל הזמן דבוק בסולם העולה בית א-ל, סולם המוצב ארצה וראשו מגיע השמימה, וכסדר עליו לעלות עוד ועוד, וככל שהוא עולה יותר - חיבורו אל נפשו האלוקית מתגלה יותר ומשפיעה על טבע נפשו הבהמית התחתונה, ועל ידי כך התקשרותו לעולם החומר הולכת ונחלשת. ככל שחיבורו לקב"ה חזק יותר, ככל שחיבורו לתורה הקדושה חזק יותר, פנימי יותר במעמקי שכלו ובמעמקי לבבו, וככל שחיבורו לתפילה, לחסד, לכלל המצוות כולן ולעשיית רצונו ית"ש באמת, חזק, תקיף, פנימי ואמיתי יותר - כך בהכרח לאט לאט התקשרותו לעולם החומר והתשוקה לקנייני העולם הזה הולכים ונחלשים.

מאידך, אף שהוא כסדר עובד להתחבר יותר לקב"ה, לתורתו ולקיום רצונו, אך הרי מקום עבודתו הוא היכן שהוא נמצא עכשיו. לכן, במקביל לעמל והיגיעה לעלות מעלה מעלה, האדם חייב להתיישב עם מציאות החומר של המדרגה בה הוא נמצא כעת.

לפיכך, כל אדם ואדם צריך הכרה פנימית, הכרה אמיתית, במדרגה שבה הוא נמצא עכשיו. מחד, הוא מחובר לרוחניות בסולם העולה בית א-ל, בשאיפותיו לעלות בהרה, אבל מאידך הוא מודע למדרגת נפשו הבהמית בה הוא נמצא.

אם הוא לא מודע למדרגת נפשו הבהמית, זה עלול להוות תקלה לשני הצדדים: מחד, הוא עלול לפרוש מעולם החומר מעבר לשיעור מדרגתו, ופעמים אף הרבה מעבר לשיעור מדרגתו. דבר זה קיים הרבה, וביותר אצל בני הנעורים שעדיין אינם עומדים על תכונת נפשם בצורה מבוררת, ופועלים בדרכים קיצוניות, הרבה מעבר לשיעור מדרגתם - זה צד אחד של תקלה.

הצד השני של התקלה הוא, שהאדם מכח חוסר ההכרה של נפשו, מתחבר לעולם החומר מעבר לשיעור שהוא נצרך להתחבר. ופעמים זה נובע מחמת שחיים אנו בעולם שבו החיבור לעולם החומר קרוב להגדרה של מינות - "כיון דאביק בה טובא כמינות דמיא" (עבודה זרה יז ע"א).

החיבור לחומר בדורנו

החיבור בדור דידן לעולם החומר, הוא ממש כ"מעורה בגידים", מעין מה שנאמר ביציאת מצרים: "לקחת לו גוי מקרב גוי", כחיבור של "עובר במעי אמו,

אסתכל באורייתא וברא עלמא

חיים אנו בדור שהחיבור לחומר - כמו שהוזכר - הוא בבחינת "מעורה בגידים", נראה לבני אדם שזו צורת החיים. אבל כשנמצאים קרוב ליום שניתנה בו תורה, ו"כולי עלמא מודים בעצרת דבעינן נמי לכס, מאי טעמא יום שניתנה בו תורה", צריכים להתבונן ולהבין, שכל מציאות הבריאה היא מכח "אסתכל באורייתא וברא עלמא", וכל השפע הגשמי שקיים בעולם אינו אלא גילוי מהאורייתא, כשהאדם רואה שפע בעולם, במבט הפנימי צריך להבין שהשפע הזה השתלשל מהאורייתא, ממנו יתברך שמו, והוא קיים לצורך עסק התורה ולצורך עבודת הבורא יתברך שמו. זה המבט הנכון - לראות בכל דבר כי שורשו הוא בו יתברך שמו, ב"אסתכל באורייתא וברא עלמא".

"אם בחקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה - ונתתי גשמיכם בעתם", ה"גשמיכם" משתלשל מהאורייתא עצמה, והוא אינו קיים אלא לצורך העמל בתורה והקרבה אליו יתברך שמו. זה המבט הישר שצריך להיות לאדם.

הלכות דעות של השימוש בחומר

הסוגיה כאן מחולקת לשני חלקים: סוגיה של מעשה, וסוגיה של דעות.

בסוגיית המעשה הוסבר כמה השיעור שנצרך לאדם להתחבר לעולם החומר. להגיע לשיעור הפרטי של האדם, זו עבודה לא קטנה כלל, אבל זו הסוגיה ששייכת לעולם המעשה.

אבל מלבד הסוגיה של המעשה, כמה להתחבר לעולם החומר, ישנה הסוגיה השנייה שהזכרנו: ההלכות דעות של החיבור, באיזה אופן האדם מתחבר לכל מציאות של חומר. כאשר האדם לא מתבונן, הוא כסוס שוטף דוהר במלחמה. הוא חי חיי מלומדה, וממילא הוא חי את חיי החומר כפי איך שמצוי לו, כפי איך שהקב"ה זימן לו, או שהוא רוצה יתר על כן, ושם הוא חי.

אבל כשמתבוננים נכון, "אם בחקותי תלכו - שתהיו עמלים בתורה - ונתתי גשמיכם בעתם" זו לא הבטחה בעלמא, שאם ילמדו תורה הקב"ה ייתן שפע. ודאי שזה נכון, אבל העומק הוא הרבה יותר גדול: זו הבטחה שהעמלות בתורה היא שורש מציאות המשכת כל השפע, ממנה ועל ידה נברא העולם, והיא המחיה ומקיימת את הכל. וכלשון הגמרא (בבא בתרא כה ע"א): "שלוחין לא כשלוחי בשר ודם. שלוחי בשר ודם - ממקום שמשלחים לשם מחזירים שליחותן, אבל שלוחין - למקום שמשלחין שם מחזירין שליחותן".

"שליח" הוא מלשון "בית השליחין", זו המשכה של הדבר. כל השפע שבא ממנו יתברך שמו משתלשל מהתורה,

והוא קיים לצורך עמל התורה ולצורך "קרבת אלקים יחפצון".

זה המבט הישר בהלכות דעות על כל השימוש בעולם החומר.

אלו הם דברי הרמח"ל שהזכרנו לעיל. השיעור שנצרך לאדם להשתמש עם עולם החומר הוא כפי השיעור "שיהיה לו נחת רוח וישוב דעת" - זה השיעור בכמות, אבל אופן וצורת השימוש והחיבור לעולם החומר הוא "למען יוכל לפנות לבו אל העבודה", לצורך עמל התורה, לצורך קרבתו ית"ש.

אם האדם אינו עמל לברר את השיעור שנצרך לו, אם הוא אינו עמל לברר את ההלכות דעות של החיבור לעולם החומר - הוא ישקע בעולם החומר. זה היה נכון בכל הדורות כולם, אבל זה נכון עוד יותר בדור דידן שהשפע של הגשמיות עוטף את האדם מכל צדדיו, והופך להיות 'קשורה בו ככלב' (סוטה ג ע"ב), 'מעורה בגידים', כמו שהוזכר.

אם החיבור לחומר נעשה בשיעור ובאופן הנכון, הרי שפרשת בחוקותי הופכת להיות ברכה. אבל אם חס ושלום זה לא כך - הברכה ח"ו עלולה להפוך לקללה, כי כל השפע לא מתבקש ממקום של ברכה, אלא ממקום שהוא ח"ו להיפך.

כאשר השפע הגשמי מגיע מכח העמל בתורה, הרי שהוא מגיע מזכותו ומטהרתו, והוא חוזר לאותו מקום שממנו הוא הגיע, לצורך העמל בתורה. כך האדם זוכה להתקדש ולהיטהר בתוך עולם החומר, והשתמשותו בחומר נעשית בשיעור הנכון ובכוונה הנכונה, באופן שהוא בא לידי ישוב דעת, ולבכו פנוי לעבודת הבורא יתברך שמו.



שיחת השבוע 026 בחוקותי גדר
ומהות חיבור האדם לחומר תשע"ז
מספר שיעור בקול הלשון 33535498



מודפס בספר "עולם ברור" תשפ"ב
רכישת ספרי הרב: 03.578.2270
ספרי אברמוביץ משלוח ברחבי העולם

והיתה שבת הארץ לכם לאכלה לך ולעבדך ולאמתך ולשכירך ולתושבך הגרים עמך (ויקרא כה ו)

וכלשון המזרחי על אתר: "והיתה שבת הארץ לכם לאכלה מבעיא ליה, אלא על כרחן לומר, דפירוש שבת- שבות, כאילו אמר והותר שבות הארץ לכם לאכלה", עכ"ל. והינו שואכל במדרגת שבות- שבת. והוא מעין אכילת המן, שאין טורח ופעולת אדם בעשית מאכל זה. וזהו בעומק מדרגת קדושת פירות שביעית. וכתב בשפתי כהן (פסוק א) וז"ל: "שבפרשה זו מודיע מה שיהיה להם לישראל אם ישמרו השבתות מצוה גוררת מצוה, שבשמירת שבת בראשית יזכו לשבת עליון, וזהו אומרו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, הארץ היא ארץ החיים, הוא עוה"ב, עולם שכלו שבת", עכ"ל. ועיי"ש פסוק ג, ועין חת"ס על אתר.

שתוציא "מעצמה", עכ"ל. וזהו גדר אכילה ממה ששבת ממעשה אדם, אולם האדמה עושה פירותיה מעצמה.

והבן מאוד, שקודם הקללה של אדה"ר, האדמה הצמיחה פירותיה ע"י מאמר ה' ללא כל פעולת אדם. ומתולדת החטא, בזעת אפיק תאכל לחם, נצרך עבודת האדם להוציא מהקרקע פירותיה, ובשנת השמיטה זה מעין קודם החטא, ולכן סברי ב"ש שאין לאכול פירות שנעשה בהם פעולת אדם, כלאחר החטא, אלא הפירות שצמחו מעצמם, מעין קודם החטא. וזש"כ ושבתה הארץ שבת לה, שבשנה זו, כל הפירות אינם נעשים ע"י אדם אלא כביכול ע"י השי"ת כמו קודם החטא, והבן.

זה מעין כל שבת, שאין מכינין המאכל בשבת, אלא אוכלין ממה ששבת.

וברש"י וז"ל: "מן השדות אתה אוכל, ואי אתה אוכל מן השמור" (תוי"כ) עכ"ל. ואמרו (תורת כהנים א ה): "מכאן אמרו, שדה שנטייבה (שנחפרה היטב, שכל העולם חורשים פעם אחת והוא חרש שתי פעמים, רע"ב שביעית ב ב, ומקור דבריו בירושלמי, ועיין תיו"ט שם) ב"ש אומרים אין אוכלין פירותיה בשביעית, וב"ה אומרים אוכלין". וביאר הרמב"ן (בפסוק דידן) וז"ל: "כיון שאמרה תורה שיהא השדות לנו לאכלה ולא השמור, אמרו ב"ש שהפירות עצמן נאסרין, וב"ה סוברין שאין הפירות נאסרין, שלא בא הכתוב אלא לאסור לנו שלא נשמור ויהיו לנו הפירות מן השדות", עכ"ל. ושם אמרו ר' יהודה אומר, חלוף הדברים, זו מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. ובחזקוני על אתר כתב וז"ל: "כל מה

ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכל (ויקרא כה, ז)

השדה, כמ"ש ולבהמתך וכו' תהיה כל תבואתה לאכול, כי עיקר הארת הרצון הוא ע"י אכילה וכנ"ל. וז"ש רז"ל לענין שביתת בהמה, תן לו ניחא שיהיה תולי ואוכל (ודו"ק שזהו מדין שביתת בהמה), דהינו כנ"ל, כי ע"י האכילה מתגלה הארת הרצון בשעת אכילה, על כן אפילו בבהמה יכול להשתלשל איזו בחינה של הארת הרצון, והעיקר על נפש המגולגל (בבהמה) שלה שהוא אדם ממש, שעליו מאיר הארת הרצון כדי לנקותו ולהעלותו, עכ"ל. והבן, ששורש הרצון פשוט, ומשתלשל לתת באופן של תאוה, רצון האכילה, וכח הרצון נגלה באכילה מאוד, וסוד שבת, ובפרט, רעוא דרעוין, עת רצון, שביתת רצון נפול וגילוי רצון פשוט, וזהו סוד האכילה בשבת ובשביעית.

עכ"ל. והינו שבשביעית נגלה אופן מסוים, שבהמה אוכלת מאכל אדם. והבן מאוד, שבשביעית יש עליה פורתא לבהמה שאוכלת מאכל אדם, אולם אינו עליה גמורה, שלכן אסור לכתחילה לתת לבהמה מאכל אדם, משום הפסד פירות שביעית.

וכתב בליקוטי הלכות (חו"מ, הלכות שכירות פועלים, ה"ב) וז"ל, וזה בחינת שמטה ויובל שהם בחינת שבת, כמ"ש והיתה שבת הארץ וכו' בחינת הארת הרצון כנ"ל, ועל כן הכל הפקר, זה רמז על הארת הרצון שמתפשט הארת הרצון כל כך עד שאין אחד מקפיד לצמצם בשלו רק הכל הפקר כי אין שום צמצום כלל, רק רצון פשוט בכל העולם, ואז המצוה להניח אפילו לבהמות תבואת

ואמרו (תוספתא שביעית פ"ה ה"כ?) פירות שביעית אין מאכילין אותן לבהמה ולחיה ולעופות. הלכה בהמה מאיליה לתחת התאנה והיתה אוכלת תאנים, לתחת החרוב והיא אוכלת חרובין, אין מחיבין אותו להחזירה, שנאמר ולבהמתך ולחיה אשר בארצך. ומנגד כתיב (שמות כג, י"א) "ויתרם" תאכל חית השדה, עין רש"י שם ומכילתא דרשב"י.

וכתב בהעמק דבר על אתר וז"ל, לא כייל הכתוב לבהמתך ולחיה אשר בארצך עם עבדך וגו', ולא היה נצרך לסיים כל תבואתה לאכול, אלא ללמדנו שמכל מקום אינו דומה בהמה לעבד ואמה, דבאמת אסור ליתן לבהמה מאכלי אדם מפירות שביעית, וכדתנן בשביעית פ"ז, אלא בשביל שהוא הפקר המה אוכלים בעצמם (מאכל אדם) וזהו תהיה "כל" תבואתה לאכול ממילא ולא שנתן להם,

כי יובל הוא קדש תהיה לכם מן השדה תאכלו את תבואתה (ויקרא כה יב)

ואוכל, ואח"כ חוזר עד שתכלה לחיה, דאין דרך לאסוף פירות שביעית, עכ"ל, ואולם בדברי הרמב"ן מתחדד שגדרו, ללקוט ולאכול עם העניים והאביונים החיה והבהמה, והבן.

ובצד הנמוך יותר עניים, ענוה ושפלות, שמשווה עצמו לעניים והאביונים החיה ובהמה, אולם הטעם העליון, כי יובל

תביאו התבואה ותאכלו, "שתצאו השדה ללקוט עם העניים והאביונים החיה ובהמה", לא שיהיה לכם עת קציר ובציר, ותאספו לכם אל הבית, ואל האוצרות כתבואת שאר השנים", עכ"ל.

וכפשוטו, כלשון ר' יוסף בכור שור (על אתר), שאין מכניסים אותם לאוצר, אלא הולך ולוקט מן הנמצא בשדה כי לאכול

וכתב הרמב"ן על אתר וז"ל: "שאם כלה לחיה מן השדה, אתה צריך לבער מן הבית, כשם שנאמר בשביעית לשון רש"י וכו', ור"א אמר מן השדה תאכלו, ממה שתוציא השדה מעצמה תאכלו כולכם ככתוב בשנת השמיטה. ולדעתי מאמר, לא תקצרו ולא תבצרו בשנה הזאת כי יובל היא וקדש תהיה לכם, מן השדה

שבת. והבן שלדבריו גדר יובל, שחול מכין לקודש וקודש אין מכין לחול. ובעומק, מדרגת הויה שעומדת לעצמה ואינה עומדת לצורך אחר, וזהו מדרגת יובל, קודש, הויה לעצמה, ודו"ק ועיין אברבנאל על אתר ד"ה וקראתם.

וביאור נוסף מצינו בהעמק דבר, וז"ל: "קודש תהיה לכם - משום הכי אסור ליהנות מעבודת הארץ, כמו קודש (-כעין מ"ש שמעשי שבת קודש ואסור ליהנות מהם), מכל מקום, מן השדה תאכלו את תבואתה, בלי אסיפה לגורן (כי דרך האוסף בגורן אוסף לזמן אחר), אלא מן השדה לטחינה וכדומה רשאים", עכ"ל. עי"ש היטב בדבריו בדימוי לגדרי

עולם החירות, עולמו של הקב"ה, וכולם שווים באכילתם מתכא דרחמנא, ודו"ק וכלשון הכלי יקר (פסוק ח): "לכך נאמר בשנת היובל הזאת מן השדה תאכלו את תבואתה, לא תחזיר השדה כשלך, אלא כסתם שדה שאינו שלך וכו' ולידע כי לה' הארץ", עכ"ל. ועין פנים יפות על אתר ביאור נוסף, ועין שביעית, פ"ט, מ"ה, ומלבי"ם על אתר.

ואכלתם לחמכם לשובע (ויקרא כו ה)

לחמכם, בגימט' זו היא תורה, עכ"ל. ובבחינת ברא עלמא, שורש האכילה, וכתב בשפתי כהן על אתר, וז"ל: "לחמכם לשבע, לחם כמושובע, כלומר כמו שבעת ימי בראשית, ששם היה הכל בשלמות", עכ"ל, והינו כקודם חטא אדה"ר שנתקלל בזעת אפיך תאכל לחם. ונתקלל באכלו לחם, וחזר והאיר אור זה באכילת המן, עומר לגולגולת, שעומר שווה לכולם, אכילה שווה, אכילה שיש בה ברכה.

ריבוי של חלב, כנגד כך בקללה כל עמה נאנחים מבקשים לחם, וכנגד הברכה של אוכל קמעא ומתברך במעיו, הקללה היא ואכלתם ולא תשבעו, והבן.

ואמרו (ספרא בחוקתי א): "אין צ"ל שיהא אדם אוכל הרבה ושבוע (נ.ב. וזש"כ והשיג לכם דיש את בציר ובציר ישיג לכם את זרע והינו ריבוי שפע, לכך אוכל הרבה), אלא אוכל קמעא והוא מתברך במעיו, כענין שנאמר ועבדתם את ה' אלקיכם וברך את לחמך ואת מימך". ויש ברכה שקמעא מתברך, וכן ברכה שנכנס לגופו רק קמעא, כי האוכל החומרי הנכנס לגוף החומרי, מצא מין את מינו וניעור, ולכך ככל שנכנס קמעא, טוב יותר, וזהו הברכה.

ובחינה נוספת בברכה זו, כתב בנחל קדומים על אתר וז"ל: "אפשר, דכל כך יהיה הלחם עשוי ומתוקן, והעיקר שהארץ מוציאה החיטים מוטענים ויפים וכל כך מוטעם, כי אף האדם דכבר שבע, יכול לאכול לחם לבדו, על דרך רווח לבסומי שכית, וז"ש ואכלתם לחמכם לשובע, אף שתהיו שבעים", עכ"ל. ועין עוד כלי יקר, פסוק ג', ופנים יפות, כה יט.

וכבר נתבאר לעיל (כה יט) שיש מדרגה שלישית, והיא בבחינת צדיק אוכל לשובע נפשו, וכנגדו בקללה, בטן רשעים תחסר, והבן. וכתב בשפתי כהן (פסוק א) וז"ל: "ואכלתם לחמכם לשבע, בגימט' אפילו אכל קלח של כרוב והוא לו מזונו", עכ"ל (עי' ברכות מד א). וברכות וקלות אלו נכתבו בתורה, ושורש ברכות אלו באכילת התורה, וכמ"ש בשפתי כהן (פסוק א) וז"ל: "ואכלתם לחמכם - אין לחם אלא בתורה, שנאמר (משלי ט ה) לכו לחמו בלחמי וכו'. ואכלתם לחמכם, בגימט' היא התורה, עם שתי המלות והכולל, עכ"ל. ושם שורש האכילה, בבחינת אסתכל באורייתא. ולהלן (פרק כז לד) כתב וז"ל: "זו לחמה של תורה, שתהיה ההלכה פשוטה ומבוארת

וכנגדו ברכה זו בקללה כתיב, להלן, ואכלתם ולא תשבעו, ואופן נוסף בקללה, אמרו (איכ"ר, הקדמה, יא) "אלו זכיתם הייתם קוראים בתורה, ואכלתם לחמכם לשובע, ועכשיו שלא נכתב, הרי קוראים, כל עמה נאנחים מבקשים לחם".

וכך כנגד ב' חלקי הברכה יש ב' חלקי הקללה, כנגד הברכה בשמות (ג ח) שיהא

ואכלתם ישן נושן וישן מפני חדש תוציא (ויקרא כו, י)

הרחמים צורה של יעקב אע"ה, תפארת ישראל נקרא (מ"ה) חדש בבחינת ישן הנ"ל, ופני חדש הוא אור פניך כי רציתם, ר"ל שהוא הרצון ע"י אור פניך, היא הברכה העליונה, ואמר כאן שיהנו מישן נושן, רצון העליון, ויוציאהו מפני חדש, אור פניך, פניו של חדש, והוא פלא", עכ"ל ודו"ק היטב היטב בדבריו, בצרוף דברי ההיכל הברכה הנ"ל. וכפשוטו ליישב הסתירה בין רישא דקרא לסופו, עיין משכיל לדוד.

יותר משורש פנימי (ולא מצד היותו חדש כפשוטו) כמ"ש בתפארת יהונתן וז"ל: "דכאן רמזה לנו התורה, איך הזמן שהיה ביהמ"ק קיים, השפעתו היה בכל יום מרובה, משל חבירו כמו שעתה בעו"ה בכל יום קללתו מרובה משל חבירו, וראה לדבר זה, ישן מפני חדש תוציא ואע"פ שיהיה לכם תבואה ישינה תאכלו חדשה מטעם שהשפעתו יותר טובה", עכ"ל.

ואמרו (ילק"ש, ויקרא כו רמז תרעב): "מלמד שכל המתיישן יפה מחבירו. נושן אין לי אלא יין שדרכו להיות כך, מנין לרבות כל דבר המיושן, ת"ל ישן נושן", ועין ספרא, בחוקתי ג. והיינו שלא רק שהישן אינו מתקלקל אלא נעשה יפה מחבירו החדש, וכלשון רש"י (מתו"כ), ועין פנים יפות על אתר. שיהא הישן הנושן של שלש שנים (בשמיטה, או של ארבע ביובל, או בכל שנה) יפה לאכול משל אשתקד, עכ"ל ולפ"ז יעדיפו לאכול ישן נושן, מישן, וק"ו מחדש, עין ב"ב צא ע"ב.

והבן מאוד, שמחד הישן נושן טוב יותר, כי מאיר בו אור "עתיק" כמ"ש בהיכל הברכה (בחקותי ד"ה ואכלתם ישן נושן), אולם מאידך יש בתבואה חדשה אור חדש, וברכתו מרובה, ועין היכל הברכה בחינת חידוש זה, ודו"ק. וכתב החת"ס (פסוק ט) וז"ל: "ואכלתם ישן נושן, תרגם אונקלוס, עתיקא דעתיקין, היינו הרצון העליון נקרא כן כידוע, וישן מפני חדש תוציא, כי פני

והבן באור החיים (פסוק י"א) וז"ל: "ואכלתם ישן נושן - כאן רמז לסעודת עוה"ב, שיטעימם ה' מיין המשומר בענביו מששת ימי בראשית (ברכות לד ע"ב) גם מבשרו של לויתן (ב"ב ע"ד ע"ב) ואין לך ישן נושן כזה שלא קדמו דבר לעולם, קודם לבריאת העולם", עכ"ל. והבן שיהיה בהם אור חדש, דעתיק יתגלה חידוש, ודו"ק ועין תיקונים חדשים לרמח"ל, תיקון לט.

אולם בפשוטו לא יתקלל הישן נושן, ויתר על כן יהא שווה הישן נושן לחדש, וכמ"ש בחזקוני וז"ל: "ע"י רבוי התבואה שתותר בעת הקציר, תערכו אותה עם החדשה בכל שנה, ומתוך כן ואכלתם ישן נושן", עכ"ל.

אולם יש בחינה הפוכה שהחדש טוב

הלכות תפילין

סימן כ"ה - סעיף ב': מי שהוא זהיר בטלית קטן, ילבישו ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית ומוכתר בתפילין לבית הכנסת ושם יתעטף בטלית גדול. הגה: והעולם נהגו להתעטף אף בטלית גדול קודם, ולברך עליו, ואח"כ מניח התפילין והולך לבהכ"נ.

בירור הלכה - סעיף ב'

וביסוד דין זה להקדים טלית קטן ואח"כ תפילין ואח"כ טלית גדול, מצינו כמה טעמים.

א. כתב הנמוקי יוסף (והובא בב"י על אחר) וז"ל, אותם שמתעטפים בטלית גדול, כיון שאין דרך להתעטף אלא אחר כל המלבושים ושנתנו מקטוריהם בראשיהם, מצות תפילין באה לפניו תחלה ומברכם עליהם תחלה לפי שאין מעבירים על המצוות (עכ"ל לשון הנמוקי"), וכתב הב"י וז"ל, ואיני מבין דבריו, האיך באה מצות תפילין לפניו ע"י שלבש כל מלבושיו ושנתן מקטורן בראשו, שאם יאחר הנחתם לעטיפת ציצית יהיה מעביר על המצות, עכ"ל. וכתב הדרכי משה (ס"ק א) וז"ל, ואיני יודע מה קשה לו, דהרי מניח תפילין על זרועו, ואם מניח תפילין קודם שלובש מלבושיו הרי התפילין קודמין, עכ"ל. ובפשטות כוונתו שאזלינן לפי סדר האברים מתתא לעילא, ובדקות, כיון שאף עטיפת ציצית נעשית בידו על דרך כלל, לכן קודם ראוי שיקיים המצוה הראויה ליד עצמה, ואח"כ ישתמש ביד למצות אחרות, ודו"ק.

ב. במאמר מרדכי (ס"ק א) ביאר ביאור אחר, וז"ל, דאזלינן בתר "סדר הליבישה", ואנו רואין התפילין והטלית של מצוה "כאחד משאר מלבושיו", ומש"ה הלובשים טלית קטן תחת בגדיהם, נמצא דעטיפת הטלית באה לפניו קודם התפילין דתיכף ומיד שלובש חלוקו מתעטף בטלית קטן, שכך הוא סדר לבישתו, אבל טלית גדול שלובשים אותו על כל המלבושים, מצות תפילין באה לפניו, דלפי סדר הליבישה יש לו להניח תפילין של יד קודם שילבוש המלבושים העליונים, ותפילין של ראש קודם נתינת המקטורן בראשו, עכ"ל ע"ש. וחידוש דבריו שדין ציצית, ואף "תפילין" יש לו דין מלבוש, ועוד חידש שהסדר הוא לפי סדר לבישה.

ג. כתב הט"ו (ס"ק ב') וז"ל, ונראה פירוש דבריו (של הנמוקי) דכיון שכבר יש המקטורן שהוא בגד כמין כובע על ראשו והטלית שמעטף מלמעלה, וכשירצה אח"כ להניח תפילין יצטרך להסיר הטלית עם המקטורן מראשו, וזהו "כמעבירין" על המצות (אולם אינו מעביר גמור, ודו"ק) דהיינו מצות ציצית שהיא כבר על ראשו, ע"ש כל דבריו, והוא חידוש שהוא כעין מעבירין על המצות. עין מאמר מרדכי הנ"ל על דבריו.

ד. כתב בערוך השולחן ס"ק א', ומעין כך בארצות החיים (ארץ יהודה, ס"ק א) וז"ל, במנחות (מט. ע"ב) מסקינן דתדיר ומקודש שניהם שווים במעלה, עיי"ש שציצית תדיר ותפילין מקודש, עיי"ש כל דבריו ובארצות החיים בארוכה. ולפ"ז י"ל שעושים פשרה, תחלה לובשים טלית קטן ומקדימין אותה לתפילין, ואח"כ לובשים תפילין ומקדימין אותם לטלית גדול, והבן.

ובאמת היה מקום לדון שלכתחילה מי שאפשר לו, שילבש טלית ותפילין יחד ע"י סיוע מאחר, ואין כאן כ"כ מצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שנעשה בגופו. ויש לדון מה יעשה ע"י עצמו ומה ע"י שליח, ואכמ"ל.

הלכה פסוקה - סעיף ב'

אף הלובשים ציצית קטן על בגדיהם יש להם להקדים לבישה זו לתפילין וטלית גדול.

פירוש על דרך הסוד - סעיף ב'

כתב זשער אמרו (זוה"ק ח"ג, רס"ה ע"א, והוצא צנף החיים על אחר), א"ר שמעון, בשעתא דזר נש אקדים פלגותא לילא, וקס ואשתדל צאורייתא עד דנהיר כפרא, אנח תפילין צרישיה ותפילין צרישימא קדישא צדוועיה, ואתעטף צעטופא, צמנא (הקדים תפילין לטלית, עין מהר"י נחמ, רמז יג, ולרז"ל יש טעם אף להקדים טלית שהיא סוד היחידה, ודו"ק) ואחי לנפקא מתרעא דציתיה, אערע צמוזה רשימא דשמא קדישא צתרעא דציתיה, ארצע מלאכין קדישין מזדווגן עמיה, ונפקין עמיה מתרעא דציתיה, ואחפי ליה לצי כנישתא, ומכרו קמיה, הצו יקרא לדיוקנא דמלכא קדישא, הצו יקרא לצריה דמלכא, לפרנופא יקרא דמלכא, רוחא קדישא שריה עליה, אכריו ואמר (ישעיה מט, ד) ישראל אשר כך אתפאר. כדן הוא רוחא קדישא סלקא לעילא ואסקיד עליה קמי מלכא קדישא כדן פקיד מלכא עלאה למכתב קמיה כל אינון בני היכליה כל אינון דאשתמודען קמיה הדא הוא דכתיב (מלאכי ג) ויכתב ספר זכרון לפניו ליראי יי' ולחושבי שמו מאי ולחושבי שמו כמה דאת אמר (שמות לה) (ס"א צחשז האפוד) וחושבי מחשבות אינון דעצדין לשמיה אומנותא צכלא, אומנותא דתפילין צציתיהון צרועיהון וכתיבתיהון, אומנותא דליצית, צצותיהון צצוטא דתכלתא, אומנותא דמוזה ואלין אינון חושבי שמו, וכתיב (שם) וחושבי מחשבות וכו', ומאן דייעול קמיה לצי כנישתא כד נפק מתרעיה ולא תפילין צרישיה וליצית צלבושיה ואומר (תהלים ה) אשתחיה אל היכל קדשך ציראתך, קודשא צריך הוא אמר אן הוא מוראי הא סהיד סהדותא דשקרא.

וצאופן זה יש חיבור של שלש מצות (שהם ארבע) תפילין של יד ושל ראש, טלית, מוזה. ונכללים יחדיו צק"ש, כמ"ש (זוה"ק ח"ג, רנו, ע"ב) תפילין וליצית ופרשת מוזה, אנון ג' פקודין כלילן צק"ש, עיי"ש. ואמרו (מנחות מג, ע"ב) א"ר אלעזר צן יעקב, כל מי שיס לז תפילין צראשו וצרועו ומוזה צפתחו וליצית צצגדו, הכל צחיזוק שלא יחטא, שנאמר (קהלת ד, יב) והחוט המשולש לא צמהרה ינתק, ואומר (תהלים לד, ח) חנה מלאך ה' צביד ליראיו ויחלסם, עיי"ש עוד צגמ'. צש"ה (מסכת חולין, נר מצוה, אות י') וז"ל, שאלו המצות הם "מסצדין", התפילין של יד, מסצדין הצרוע, ושל הראש מסצדין הראש, וכן צמוזה צצפתח הצית מסצב את כל מה צצתוכו וכשנועל את פתח הצית אז מסצב מכל ד' רוחות וכל מה צצתוכו שמור, וכן הליצית שהם צארצע כנפות של מלצוש, והמלצוש מסצב הלצוש, עכ"ל עיי"ש ועין עוד צצצדיו (קרת, אות י"ט) והוא צצוקת שלא יחטא, כמ"ש צצמנחות שם. עין פתחי שערים, נתיב פנימיות וחילוניות, פתח כ'

שער תיקון נוקבא פרק א'

והנה כח הדעת שמחלק את החסדים אינו דעת דהבדלה כפשוטו, אלא היינו שכל חסד ניתן אל מקומו הראוי לו לספירה שלו, כי הה"ח והה"ג מקבילים לה"ס במהותם, לכן נהי דמחד נראה שהוא מכח דעת דהבדלה שכל חלק נפרד והולך לחלק אחר, אולם בעור מק מאידך הוא דעת דחיבור, כי כל אחד מתחבר לחלקו הראוי לו שהם ו"ק מחוברים, והוא נקרא חיבור.

לפי זה בגבורות יש ב' תפיסות, מחד יש את הגבורות לעצמן שכל מהות הגבורות הוא שורש להיפרדות לשנים כנודע, וביחס הזה כל גבורה לעצמה שהוא היפך ה'אהבה' שהוא חיבור בסוד חסד, לעומת גבורה שהוא בחינת ה'יראה', אך מאידך יש את הגבורות שמגלות בחינת צמצום, כלומר הצמצום שמאחד ומחבר את הדבר.

והנה לפ"ז היה צריך שבז"א הגבורות יהיו מחוברים מצד כח הז"א שהוא כח של חיבור, וכאשר ינתנו לנוק' יהיו נפרדות כי כח הנוק' הוא שורש דפירוד.

ועוד הנה כאשר הגבורות הם ביסוד דז"א מדוע שלא נאמר שמת' חברות מכח יסוד דז"א עצמו ומטעם זה בנוק' לא נתחלקו מחמת חיבור שלהן ע"י יסוד דז"א, דכנודע יסוד הוא 'כל' שהוא גימט' נ' שהם ה"ח שכל אחד הוא י' כנודע, דהנה כוונת הרב בשאלתו הוא דכיון שאין להם כלי שיחברם שם כי יסוד דאימא מסתיים בחזה דז"א מדוע לא נתחלקו, א"כ מדוע דלא נימא דיסוד דז"א יחברם מדין שהיסוד הוא בחינת כלי שהוא 'כל' והנוק' היא בחינת 'כלי', דהיינו שיסוד הוא בחינת כללות, דכל הה"ס הם פרטות וחוזרים ונכללין ביסוד שהוא כללות כל הו"ק, וא"כ כמו שלענין החסדים שהתחלקו הם מתקבצים ביסוד יחד הכי נמי נימא בגבורות ג"כ ולכן לא נתחלקו מחמת כלי היסוד דז"א.

ואמנם הוא טעם אמת, אלא שהרב מבאר ענין נוסף שגורם לחיבור הה"ג בדעת דנוק' ולא נתחלקו אלא בה"ס שלה, והוא מכח יסוד דאבא, דהיינו שמכח הארה זו הוא מקבץ את כל הגבורות יחד, ועי"ז הוא ממתיק את הדינים שבהם.

וצריך לבאר מדוע הרב מבאר שיסוד דאבא מאיר ליסוד דז"א ושם הוא מקבצם, הרי לכאורה היה אפשר לומר שמקבצם עוד למעלה מיסוד דז"א, והוא במקום החזה במקום שמסתיים יסוד דאימא הרי יסוד דאבא מתגלה כבר שם ומאיר ומחברם. ואפשר ליישב דהוא מהטעם שהתבאר בדברינו שהצירוף נעשה גם מכח כלי היסוד דז"א, ולכן צירוף מכח הארת יסוד אבא לצרף הגבורות מתגלה בעיקר ביסוד דז"א אע"פ שיסוד דאבא מאיר להם כבר מהחזה ולמטה, נמצא שכח יסוד אבא מקבץ את הגבורות בצירוף כח כלי היסוד דז"א, ודו"ק.

והנה יש לשאול כי כמו שה"ח יצאו מן היסוד דבינה ונתגלו מהחזה ולמטה ונפרדו ונתחלקו בה"ס ז"א בחג"ת נ"ה א"כ גם הה"ג יתח' לקו: כלומר הה"ח לפני שיצאו מיסוד אימא היו מכוסים ביסוד אימא והיו מקובצים יחד כ'מעין' עיבור ביסוד אימא, ומחזה ול' מטה נפרדו ונתחלקו לה"ס דז"א, ושואל הרב מדוע לא נתחלקו מיד ג"כ בנוק' עד"ז.

בשלמא בז"א לא היו יכולין להתחלק הה"ג אחר שכבר נתחלקו שם הה"ח לכן ירדו אל היסוד דז"א: כלומר בשלמא מה שלא נתחלקו הה"ג בז"א הוא מחמת שמקומן 'תפוס' ע"י החסדים^א בה"ס שלו ולכן ירדו הה"ג ליסוד דז"א.

אמנם משם ולמטה למה לא נתחלקו גם הגבורות כי כבר אין להם כלי שיקבצם יחד ויחברם וא"כ מי גרם להם שיתקבצו ויתחברו בדעת שלה כל הה' ביחד: אמנם כבר היו מקובצים ביסוד דז"א, ומיד הרב חוזר לבאר שלב זה שהאיר שם יסוד דאבא והיא הת' שובה לשאלה, אך קודם הוא שואל מי גרם שבדעת דנוק' לא ית' חלקו לה"ס שלה ונשארו בדעת שלה.

אבל הענין כי יסוד דאבא אשר נתגלה עתה בגלוי מהחזה דז"א ול' מטה כנ"ל האיר הארה אל הה"ג שביסוד דז"א ושם מתחברין יחד ומתאספים היטב והוא ממתיק הדינין הקשים שבהם ע"י חיבור הזה וכיון שנתחברו שם לכן כאשר יצאו בדעת של רחל נשארו שם ג"כ מחוברים כולם בלתי פירוד: והיינו דהטעם שלא נתחלקו הה"ג גם בנוק' הוא כי האיר הארה דיסוד אבא לה"ג שביסוד דז"א שזה גרם שלא נתחלקו גם אח"כ בדעת דנוק'.

נחדד הגדרות יסודיות בסוד הדעת, הנה דעת עצמו יש בו ה"ח וה"ג, נמצא לפ"ז שביחס לדעת עצמו דז"א לא היו מתחלקים הה"ח והה"ג, כי הדעת הוא כח של חיבור, חיבור של חסדים וג' בורות יחד, אולם כנודע שיש בדעת כמה מדרגות, דעת דהבדלה, דעת דהכנעה, דעת דחיבור^ב, והיינו כי מצד אחד מונח בדעת כח של חיבור, אולם מאידך מונח בדעת כח של הבדלה, ולכן מחד הה"ג מחוברים אך מאידך יש בדעת כח של הבדלה.

והנה ה' חסדים שירדו מהדעת דז"א התחלקו, והוא מכח דעת דהבדלה^ג, אולם בגבורות מתגלה מהלך נוסף, והוא מכח דעת דחיבור דייקא, שדעת דחיבור גורמת שהגבורות לא יתחלקו לא בחג"ת נ"ה דז"א ולא ביסוד דז"א ולא בדעת דנוק' דז"א. כלומר אע"פ שהרב כותב שהטעם שלא נתחלקו בחג"ת נ"ה דז"א הוא מחמת שלא היה מקום לגבורות להתחלק כי היו שם חסדים בחג"ת נ"ה, מ"מ בדברינו מתבאר טעם עצמי^ד שלא נתחלקו הג' בורות שם שהוא מחמת דעת דחיבור, והבן.

^א כי אחרי שנתקבצו בדעת שלה נתחלקו בה"ס והשאלה היא מדוע לא נתחלקו מיד בנתינתם בנוק', ובדקות השאלה מדוע לא נתחלקו גם בז"א עצמו אחר החטא

^ב והיינו דמירי קודם החטא שירדו קודם החסדים ואח"כ הגבורות אך כנודע שאחר החטא יורדים הגבורות לפני החסדים.

^ג למעלה מכך הוא דעת המתהפכת וזו עוד סוגיא לעצמה.

^ד מיד יבואר דינו כפשוטו.

^ה כי מה שהרב ביאר שלא נתחלקו מכח יסוד אבא הוא אמנם גם טעם עצמי אך הוא הטעם שלא נתחלקו בעיקר ביסוד דייקא, אך מה שלא נתחלקו בחג"ת נ"ה הוא מחמת שלא היה להם מקום כנ"ל, והבן.

ונמצא כמה מדרגות המתגלות במיתוק זה, והוא כי מצד הארת אבא שהוא בחינת חסדים הוא ממתק, יתר על כן הוא מצד 'יסוד' דאבא שהוא מדין כח הכללות שביסוד, ויתר על כן הוא משורש הארת הרדל"א ביסוד דאבא, ומשם מתגלה עומק המיתוק הנמצא בנוק', והבן.

ובעומק הרי כח הדעת הוא נשמת ו"ק ומעין כך הה"ג הם מעין נשמת נוק', משורש יסוד דאבא משורש אור הרדל"א ששם שורש דין העליון, בחינת שורש כל ההפכים כולם שהוא שורש המיתוק הגמור המתגלה בנוק' התחתונה.

והנה אחר שאלו הה"ג נתקבצו ביסוד שלו אשר זהו בחי' הדעת שלה אז חוזרין האורות ומתפשטין למטה הה"ג מחסד עד הנ"ה שלה על דרך שנתחלקו הה"ח בזכר: וכפי שיבואר שהה"ג שביסוד דז"א עו לות עד הנקב שבאחורי החזה דז"א ומשם ניתנים לנוק'.

ואמנם מה שהאורות חוזרין ומתפשטים למטה מחסד עד הוד שלה היינו כי הם גבורות שהם בסוד הפירוד, אולם הם מתפשטים בסוד המיתוק שנעשה בהם, וכמו שהחסדים מתפשטים בז"א מכח הדעת הוא בבחינת חיבור אע"פ שאין בהם הארת יסוד דאבא, והיינו כי הוא בחינת חיבור כיון שכל אחד הולך למקום הראוי לו, גם כאן בחילוק הגבורות בנוק' מתגלה בחינת מיתוק בהתפרטות, מכח המיתוק שנעשה בהם מכח יסוד דאבא משורש אור הרדל"א, והבן.

נמצא בעומק שכל גבורות שמתגלות כאן בעולם, מונח בהם שורש של מיתוק יסוד דאבא משורש הרדל"א, ואע"פ שמתגלות באופן של התפרטות, בכל מיני אופני התפרטות שיש כאן בעולם, מ"מ הגבורות כבר ממותקות מכח יסוד דאבא העליון, בסוד אח דות עליונה מסוד הרדל"א.

ואח"כ חוזרין חמשתן ביחד ומתקבצות ביסוד שלה בעת הזווג שלה עם הז"א: כבר התבאר בדברינו סוד כלל ופרט וכלל, הכלל הוא אחד, שאח"כ הוא מתפרט, וחוזר הכלל בתרא וכוללן חזרה לאחד, ולעניינא דידן הנה בדעת מעיקרא הכל היה בכח של כללות, אח"כ כשחוזרין ומתפשטים בנוק' הם מתפרטים ואח"כ ביסוד שלה הוא חוזר וכוללן, וכן היה גם בחסדים שהיו בדעת בכח של כללות ואח"כ התפרטו בחג"ת נ"ה דז"א ונכללו ביסוד שלו.¹

אולם בגבורות התגלה שגם במקום ההתפרטות נשאר מחוברים יחד כי רק אחרי שהיו מקובצים בדעת שלה חזרו והתפרטו.

בלשון הרמח"ל מבואר שיש איחוד רישא ואיחוד דסיפא, והם סוד הכלל ופרט וכלל, שיש איחוד ברישא ובסיפא. אולם מבואר בדבריו שיש גם איחוד במציעתא, והוא התכלית לגלות איחוד גם במציעתא, והבחנה זו מתגלה בה"ג ע"י הארת יסוד דאבא משורש אור הרדל"א, אולם אינו איחוד גמור, כי הרי הוא מאיר רק ביסוד דז"א שאינו אחדות גמורה.

¹ כלומר הקפידה שיהיו ז"ן אב"א כדי שלא ינקו החיצונים בעיקר מהנוק' שהיא גבורות ודינים אבל אין חשש כל כך שלא ינקו מהחסדים.

¹ שורש כח החיבור ביסוד דא"א הוא משורש שהוא למעלה מן הדעת שהוא בשורש הרדל"א, והיינו כי מחד אמרו חז"ל 'אין קישוי אלא לדעת' אך מאידך כל זיווג הוא נקרא 'קלות ראש' והוא טעם תקנת עזרא לטבילת קרי, והחילוק הוא כי מצד המוח הוא בחינת 'אין קישוי אלא לדעת', אולם כשמתגלה ביסוד עצמו הוא בחינת 'קלות ראש', והיינו הסרת הדעת ושורשו בלמעלה מן הדעת שהוא שורש הרדל"א, כי הוא בסוד דבר בהיפוכו, שכולל כל ההפכים כולם, והבן.

² ואמנם רק הב' חסדים וב"ש חסד דת"ת המגולים יורדים ליסוד, אך כפי המתבאר לעיל שהם שורשים ענפים והארות, והשורשים נשארים בדעת למעלה, החסדים המגולים יורדים הענפים שלהם, והחסדים המכוסים יורדים ליסוד רק הארה שלהם.

והנה הארת יסוד דאבא שגורם שהגבורות מתחברים הוא מכח כלי היסוד דייקא, שמהות היסוד הוא כח של צירוף וחיבור, אולם לכאורה מכח הארת יסוד אבא הם ב' דינים, דין א' שגורם שי תקבצו יחד כל הה"ג, ודין ב' שהוא ממתיק את הגבורות, אולם בעומק שורש ב' הבחנות אלו הם אחד, והוא מה שנתבאר שהגבורות מחד יש בהם שורש של פירוד לשנים, אך מאידך יש להם שורש של חיבור בסוד הצמצום כבני אדם שנדחקים זה עם זה, נמצא כי הצמצום הוא סוד האחדות הגמורה, נמצא כי המיתוק של הגבורות וכח הצירוף המצרפם והמחברם הוא ענין אחד, כלומר מיתוק הגבורות מכח צמצומם הוא גופא מחברם וממתקם.

והוא המבואר בדברי הרב לעיל שבחסדים פחות חשוב שיהיה גילוי של חיבור מאשר בגבורות, והיינו כי החסדים הם חסדים אבל הגבורות הם דינים ונצרך למתקן ומיתוקם נעשה ע"י חיבור רם יחד, והוא נעשה ע"י יסוד דאבא שמאיר ביסוד דז"א ומכח זה הוא מקבצם ומחברם יחד וע"ז הוא ממתקן. לפ"ז בהגדרת נפש, כל צרה או צער שיש בעולם היא בחינת צמצום שמגלה מציאות של אחדות, ומציאות של מיתוק, והבן.

לפי זה נבין שיש ב' סוגיות של דינים, יש הגדרה כוללת שהנוק' היא המלכות הכוללת שהיא שם אדני, דין-א', שהוא סוד הדינים, לעומתה הזכר בכללות הוא בחינת חסדים, אולם הזכר פעמים רבות ענין הה"ח והה"ג שבדעת, כלומר יש את ספירת החסד וספירת הגבורה ויש את הה"ח והה"ג שבדעת, והיינו כי בז"א יש ב' בחינות של בחינת חסד, והוא מצד היותו בכללותו חסד ביחס לנוק' שהיא גבורה, ועוד מצד הה"ח שבדעת שעיקרם הם בז"א ורק מאירים בנוק' כפי שיבואר לקמן, לעומתו הנוק' יש בה ב' בחינות ג"כ, והוא מה שבכללות היא בחינת גבורה, ומה שהה"ג של הדעת ניתנים לה.

והם ב' בחינות דינים שיש בנוק', ויבואר לקמן שיש הרבה הבחנות של מיתוק בנוק', אולם כאן מתבאר בחינת מיתוק בה"ג שמגלה שעל אף היותן גבורות, מ"מ בצורת יציאתן מאיר בהם יסוד דאבא שמחברן וממתקן.

נמצא כי הה"ג שבדעת דז"א אינן גבורות גמורות, מחמת שכמעט משעת יציאתן הם ממותקות ע"י יסוד דאבא ביסוד דז"א שממתק את מציאות הגבורות, נמצא עומק עצום שהגבורות שבנוק' אינן גבורות גמורות, ואולם הוא מיתוק רק בה"ג שבדעת אולם כאמור הנוק' מצד מהותה היא בחינת גבורה, אך כיון שהה"ג ניתנים לה ממותקות זה מאיר גם למהותה הכוללת שהיא גבורה שיש בה מציאות של מיתוק.

ובעומק יסוד דאבא אינו רק כח כללות בבחינת יסוד, אלא הוא כח הכללות בבחינת 'נתיב לא ידעו עיט', שהוא מקום חיבור יסוד דאבא ויסוד דאימא ומקום צירופם בשורשם העליון מאור הרדל"א העליון, נמצא שזה עומק מיתוק הה"ג דנוק'.

סוד דנוק' וקבוץ של החסדים ביסוד דיעקב, וכנודע שיסוד דאבא הוא שורש לכל הזיווגים כולם והוא הכח המצרפם להתקבץ יחד ביסוד.

ונודע כי גם ביעקב כשמזדווג עם רחל מתקבצות כל הה"ה שלו בי סוד שלו: כלומר הה"ה לא נשארים במקום התפרטותן מחסד עד הוד אלא הם מתקבצים יחד ביסוד שלו כדי להאיר לנוק' הארת החסדים. והוא דבכח הזיווג של ז"ן מתגלה קבוץ של הה"ה ג בי

פרק ב'

את התחתונים במדרגתן, וביחס הזה היינו ג"כ שירדות הט"ס תחתונות שלה.

אולם התפיסה השלישית היינו מה שהנוק' יורדת לתתא הוא לא בסוד שכינתא בגלותא, ולא להחיות את התחתונים אלא היא יורדת לגלות את האחדות העליונה בנפרדים, ובתפיסה הזו היינו שירוד רק נקודה אחת, ואזי הט"ס העליונים של רחל נכ' ללות בלאה. והוא מה שנתבאר לעיל שהוא ראשית ואחרית כל דרושיה שהיא בסוד נקודה, שהוא סוד האחדות הגמורה, ואינה צירוף של חלקים, והוא מה שנקרא שהמלכות יורדת להשתע' שע עם הצדיקים בגן עדן. היינו שירודת איך לגלות את האחדות בתחתון, והוא השורש שאזי אינה יורדת בט"ס שלה כי הט"ס הם סוד ההתפרטות שלה ולכן היא יורדת בסוד נקודה כדי לגלות אחדות דייקא.

וביחס הזה הנה תפיסת הנוק' אינו דומה לז"א כלל, כי הם ב' תפי' סות שונות לחלוטין, כי ז"א כשמסתלקין ממנו המוחין הוא נמצא בעולמו שלו כי הוא נשאר באצילות, משא"כ הנוק' ירידתה היא מעולם לעולם, ולפי זה אין לשאול מדוע בז"א מסתלקין המוחין לעילא ובנוק' הט' תתאין יורדין לתתא, כי הם ב' תפיסות שונות לגמרי, ומה שירודת השכינא לתתא הוא לסיבות הנ"ל.

ונחיד דב' התפיסות הראשונות שהם ירידה בסוד שכינתא בגלותא וירידת הט' תתאין כדי להחיות את התחתונים, הם ב' תפיסות שמחוברות אהדדי, כי כל פעם שהשכינא יורדת מדין שכינתא בגלותא הוא גם מאיר את התיקון של ההתפרטות בבחינת 'השוכן איתם בתוך טומאתם', והיינו טומאה מלשון טמ' טום בבחינת דבר נבדל, והיינו כי מצידה היא בבחינת שכינתא בגלותא אך מאידך היא מאירה אור מסוים של תיקון לתחתונים, משא"כ התפיסה העליונה שהט' נקודות עולים לעילא ונקודה אחת שהיא כתר יורדת לתתא שהיא לגלות את האחדות, אחדות ראשית ואחרית כל דרושיה שאינה אלא נקודה, שהוא גילוי של אחדות בתוך מקום הפירוד, וזה תכלית שלימות התיקון. ובדקות יש ירידת הט"ס התחתונות שהוא תפיסת התפרטות ויש להיפך שירוד רק נקודת הכתר שאזי הוא תפיסת האחדות הגמורה, ויש הבחנה אמצעית שירודים ט' ספירות דפרטות של כתר דמלכות והוא תפיסת האחדות במקום הפירוד, והבן.

נקדים שהכ"ב כללים המובאים בפרק זה אינן מסודרים ואין יחס בין כלל אחד לשני, ויתר על כן הלשון סתום וחתום, עד כדי מוק' שה מאוד, ואולם עולים כאן יסודות גדולים בגדרי הנוק'.

(א) צ"ע כי כיון שהנקודת מלכות לא יצאה כי אם הכתר, אם כן ע"ד שבז"א שמסתלקין מוחותיו שלא ישלטו בהם החיצונים בעת הפגם לפי שהם מובחרים, גם ט' תתאין דמלכות היה להם להסתלק, ואדרבא כתוב בתפלת עמידה כי ט' מלכות תתאין נחתי בבריאה וכתר שלה נשאר באצילות והיה לה להיות בהיפך. ונוכל לתרץ חצי הקושיא כי גם מז"א נופלים בסוד במסתרים תבכה נפשי מפני גוה ועכ"ז קשיא דא"כ היה לצאת ב' הנקודות באופן אחד ולא הפוכים כיון ששניהן שוין בנפילה: זו סוגיא מאוד יסודית בנוק' דכנודע הנוק' יצאה בסוד נקודה, והיינו המלכות שבמלכות, ואולם בה' גדרה פרטית היינו הכתר שבמלכות היא זו שיצאה, והתווסף לה ט' ספירות שהם ט' תתאין שלה, והקושיא היא שכמו שבז"א התר' ספת שלו שהיא ג"ר כי בשורשו הוא ו"ק מסתלקין לעילא כאשר אין זכות, הכי נמי בנוק' כאשר יש פגם מדוע אינן מסתלקין הט' נקודות למעלה כדי שלא ישלטו החיצונים, ויתר על כן הט' נקר' דות יורדים לבריאה.

כפי שהוגדר לעיל שיש בנוק' נקודת חידוש עצום, והיינו שהיא יורדת מעולם לעולם, והוא מצד שורשה בעתיק", והוא מה שהיא יורדת מאצילות לבי"ע ובכללות היינו לבריאה, וכאשר היא יורדת לבריאה יש ב' שמועות בדברי הרב שלכאורה סותרות זו את זו, וכאן הרב מזכיר רק שמועה אחת והיא שהכתר נשאר באצילות והט"ס דפרטות הם אלו שירודים, והיינו שהמלכות יצאה הכתר שבה והט' הם תוספת, והשמועה הב' היא שהמלכות יורדת והט"ס העליונים עולים, והיינו שהמלכות יצאה המלכות שבמלכות והט' עליונים הם התוספת, ויעוין בדברי המפרשים שהאריכו, והיינו כי יש לחלק בין בחינת אחור לבחינת פנים, או בין פנימיות חיצונית, וכעזה"ד.

נבאר צורתא דשמעתתא, הנה כאשר הנוק' יורדת מעולם לעולם יש בזה ב' תפיסות, ובדקות הם ג' תפיסות, יש תפיסה שירודת לתחתונים בתפיסה של תיקון ויש תפיסת שירודת בתפיסה של קלקול, בבחינת שכינתא בגלותא.

כאשר היא יורדת מהעליון לתחתון בתפיסה של קלקול, היינו שירודת ממקום האחדות למקום הפירוד, ממקום האצילות שהוא בסוד 'איהו וגרמוהי חד הוא' למקום בי"ע מקום הפירוד, ואזי יורדים הט' ספירות שלה שהם הט"ס המתפרטות, ומצד כך הוא שכינתא בגלותא שהוא במקום הפיזור והפירוד, כי שכינתא בגלותא היינו שהולכת ממקום למקום, וזה גופא תפיסת הפירוד. ויש תפיסה הפוכה שהמלכות יורדת מעולם לעולם בתפיסה של תיקון, והיינו שבאה להחיות את התחתונים, והוא מעין מה שהיה בשבירה שנפלו רפ"ח ניצוצין שירדו למקום הפיזור והפירוד לה' חיות את הכלים שנשברו, הכא נמי מעין כך הנוק' יורדת לחיות



עץ חיים בעיון 603 שער תיקון נוקבא פרק א'
מספר שיעור בקול הלשון 42295654

^ט והם ב' הפרצופים היחידים שירודים מעולם לעולם, וכל הפרצופים האחרים חוץ מזמן השבירה שירדו לבי"ע אינן מתפשטים אלא בתוך אותו עולם והוא בסוד אריך, והבן. ^י ועיין להלן שיש תפיסה אמצעית.

לא ניתן להשיג את דרכי הבורא בשלמות

על התורה

על העבודה

מבואר בדברי הרב עוד צ' אפשרויות כיצד יכל היה להאיר אור אין סוף, או שהיה מאיר משני הצדדים, או שהיה נמשך עוד אור מכל קצוות החלל.

ומבאר השמן ששון, שכוונת הרב, או שהיו מאירים קווים מכל צדדי החלל, וכן מציא מהמבוא שערים (שער א חלק א פרק ב).

יעויין מבוא שערים שם שכתב יתר על כן, שאילו היו קווים מכל הצדדים היה האור תוך החלל מאיר כמעט כמו האין סוף עצמו.

ובעומק יותר, גם אילו היה הקו מגיע לקצה השני של האין סוף היה מתמלא החלל באור אין סוף, שהרי אין הקו כפשוטו אלא עניינו של הקו הוא מהות של חיבור כמו שנתבאר, ואם היה הקו מחבר בין שני קצוות החלל ומקבל שפע מהאין סוף שכל הצדדים היה האין סוף מצטל את החלל לגמרי (וכן יהיה לעת"ל), ולכן המשיך הצורה את הארת אין סוף באופן חלקי ולא שלם וזה הכוונה צמה שהקו לא מגיע לאין סוף שצקצה השני שצחלל.

את האין סוף ברוך הוא לא ניתן להשיג בשלמות בבריאה ולעולם כל השגה היא חסרה, כי כאשר משיגים את האין סוף ברוך הוא בשלמות אזי בטל החלל כמו שנתבאר, ושוב אין קיום לנברא.

על זה בעומק נאמר 'כי לא יראני האדם וחי', וגם משה רבינו שראה את הבורא ראהו בדרך אחוריו בלבד כמו שנאמר 'וראית את אחורי', והיינו שלא השיג את הדבר בשלמות אלא רק מקצה וצד אחד *.

וזה העומק שהקו יוצא מהאין סוף רק מצד אחד, לצמדך שכל השגה בדרכי הבורא הינה רק השגת קצה אחד מדרכיו ולא השגת כל דרכיו.

ובעומק לא ניתן להשיג את כללות האין סוף כי הקו נמצא רק בקצה אחד ולכן לעולם כל השגה היא רק אחד מקצוות דרכי ה'.

ובנוסף, גם השגה זו לא מושגת בשלמות היות והקו לא מגיע לקצה השני, ונמצא שכל השגה בבורא איננה שלמה אלא היא רק חלק מהשגת הדבר.

* כי במדרגת עיגול, פנים פירושו השגת הדבר מכל צד, והשגת הדבר מצד אחד הינו אחור.

כי אם דרך ב' הקצוות היה מקבל שפע הא"ס היו ב' הקצוות בחי' ראשים שוים זה לזה ולא היה אז בחי' מעלה ומטה. וכן אם היה הא"ס נמשך מכל סביבות צדדי המקום החלל ההוא לא היה לא מעלה ולא מטה לא פנים ולא אחור לא מזרח ולא מערב וצפון ודרום אך בהיות אור א"ס נמשך דרך קו א' וצינור דק בלבד יצדק בו מעלה ומטה פנים ואחור מזרח ומערב